

La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire

Sylvie Vincent

Volume 15, numéro 1, 1991

La rencontre des deux mondes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015160ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015160ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

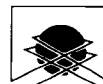
Vincent, S. (1991). La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire. *Anthropologie et Sociétés*, 15(1), 125–143.
<https://doi.org/10.7202/015160ar>

Résumé de l'article

La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire
Réflexion sur la façon dont les Montagnais de la Basse-Côte-Nord (Québec) racontent leur passé et se représentent leur avenir en cette fin du XX^e siècle, ce texte tente de mettre en lumière deux phénomènes. Tout d'abord il indique que le discours par lequel les Montagnais construisent leur histoire fait appel aux découpages du temps qui sont à la base de toute conscience historique. Ensuite, il montre que les éléments utilisés comme marqueurs dans ce découpage ne sont pas des événements, mais des modifications survenues dans le mode de vie. Plus précisément, ce sont les impacts de la présence occidentale sur l'autonomie politique et culturelle qui constituent les points de repère propres à l'histoire des Montagnais de la Basse-Côte-Nord. Tout en tablant sur un corpus de récits immuable, le discours sur l'histoire véhiculé par les aînés est ancré dans la réalité de 1990 et donne du sens au discours autonomiste des plus jeunes. L'auteure analyse une première série d'entrevues et de récits recueillis en 1988 dans le cadre d'un projet dont la phase de collecte est en cours.

LA PRÉSENCE DES GENS DU LARGE DANS LA VERSION MONTAGNAISE DE L'HISTOIRE

Sylvie Vincent



Mishtikushuat (ceux qui utilisent des embarcations de bois¹). *Innashtikushuat* (ceux qui utilisent des embarcations de sapin²). *Tshishe-Mishtikushuat* (les vrais Français³). *Kakusseshiht* (les pêcheurs⁴). *Kashkanatshuat* (ceux qui viennent avec les vagues⁵). *Akaneshauat* (les Anglais). *Kauapishiht* (ceux qui sont blancs)... Dans la langue montagnaise l'autre monde est nommé, décrit, raconté, omniprésent. Ceux qui arrivèrent par la mer et demandèrent à s'établir en bordure des terres amérindiennes, qui s'installèrent dans la région de Québec et en firent fuir les premiers occupants, ceux qui, depuis un siècle et demi, ont été vus à l'œuvre sur la côte et qui, maintenant, exploitent aussi l'intérieur des terres, figurent non seulement dans le discours actuel sur l'avenir (et notamment sur les relations entre les nations autochtones et les sociétés canadienne et québécoise), mais aussi dans le discours rapporté, celui qui vient du passé et que l'on se transmet de génération en génération.

La présence des Européens et de leurs descendants loge à plusieurs niveaux de la pensée et de la tradition montagnaise. Les récits en font état tout comme ils mentionnent d'autres groupes de la région (Inuit, Cris, Micmacs, etc.), c'est-à-dire qu'ils relatent des événements ayant mis en présence les Montagnais d'une part et, de l'autre, ces gens venus du large ou l'un d'entre eux en particulier (récits sur les premiers contacts, par exemple, ou récits sur tel missionnaire : voir Courtois 1977 ; Grégoire 1977 ; Menekapu 1977 ; Vincent 1976 et 1977).

Mais le contact a été tel que certains Montagnais sont aussi dépositaires de contes canadiens-français⁶. Plusieurs de ceux-ci ont été recueillis en langue mon-

1. Les Français ou, dans un sens large, les non-autochtones. À l'origine, ce terme désignait les francophones, mais il me semble maintenant pouvoir englober aussi les anglophones (on dira par exemple d'un tel que c'est un *Mishtikushu* qui parle anglais). J'aurais tendance à le rendre par « allochtone » pour rappeler que les Montagnais voient les *Mishtikushuat* comme des gens venus d'ailleurs. C'est probablement le terme qui s'oppose le plus souvent à « Innuat », par lequel les Montagnais se désignent eux-mêmes.
2. Les Français de la Nouvelle-France.
3. Les Français de France.
4. Les Canadiens français.
5. Les Acadiens.
6. Les Montagnais ne sont pas les seuls à avoir adopté des récits d'origine occidentale. On en trouve dans les corpus d'un grand nombre de groupes amérindiens d'Amérique du Nord.

tagnaise de Betsiamites à Saint-Augustin (Lynn Drapeau, communication personnelle; S. Vincent, collection personnelle); on y reconnaît notamment les histoires de Ti-Jean et certaines histoires de diable omniprésentes dans le corpus canadien-français. Les conteurs attribuent à certains de ces récits une origine européenne; ainsi l'histoire de ce cavalier noir aux remarquables qualités de danseur qui ne put camoufler son identité diabolique et ne résista pas à l'eau bénite dont on l'aspergea (collection S. Vincent) est classée parmi les récits appris des non-autochtones. Pour d'autres récits par contre, comme celui de Kamikuakushit (voir Savard 1977), les conteurs hésitent. Les uns en font un *atanukan*⁷ d'origine européenne, les autres un *atanukan* montagnais.

Les descriptions de l'Autre, les commentaires sur sa présence et l'emprunt de motifs à ses contes populaires, quand ce n'est pas la simple reproduction de ceux-ci, témoignent de cette « rencontre des mondes », objet de ce numéro d'*Anthropologie et Sociétés*. Mais il y a davantage. La présence occidentale sert de pôle essentiel à l'organisation de la pensée politique, économique, religieuse des Montagnais. Elle semble structurer la pensée montagnaise sur l'histoire, comme elle le fait d'ailleurs pour d'autres groupes algonquiens (Désveaux 1988). Les pages qui suivent sont une première réflexion sur ce sujet. En fait je me bornerai, pour l'instant, à rapporter le discours de Montagnais de la Basse-Côte-Nord du Saint-Laurent auprès desquels des entrevues ont été menées en 1988. Cet article regroupe et livre les éléments sur lesquels s'entendent les informateurs quand ils parlent du passé, du présent et de l'avenir ou plus exactement des Anciens Montagnais, des Montagnais d'aujourd'hui et des Montagnais des générations futures. On notera que le discours reconstitué ici est celui de personnes de plus de 60 ans ou celui de personnes qui, quoiqu'un peu plus jeunes, l'endossent et le reproduisent⁸.

-
7. Les Montagnais reconnaissent deux catégories de récit : les *atanukana* et les *tipatshimuna* (au singulier : *atanukan* et *tipatshimun*). Les premiers sont des explications du monde et contiennent les principes de la culture montagnaise. Les seconds relatent généralement des événements vécus et vus par celui qui parle ou par une personne dont il se porte garant car il l'a lui-même connue. Cependant peuvent aussi être classés parmi les *tipatshimuns* des récits très anciens dont on ne connaît plus les auteurs bien que l'on sache qu'il s'agisse d'êtres humains. On a eu tendance à traduire *atanukan* par « mythe » et *tipatshimun* par « nouvelle », mais il y aurait lieu de vérifier ces correspondances et de réexaminer la zone frontière entre les deux types de récit. En attendant que cette question soit clarifiée, j'utiliserai les termes montagnais (avec la marque française du pluriel). La partie de l'histoire montagnaise dont il est question dans ce texte est relatée dans les *tipatshimuns*.
8. Ce texte est basé sur des entrevues effectuées dans les villages montagnais de Saint-Augustin et La Romaine (Québec) et s'inscrit dans une recherche sur la notion d'histoire dans la culture montagnaise, subventionnée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Les entrevues ont été menées auprès de dix-neuf personnes de ces deux villages, en compagnie d'une assistante de recherche, Joséphine Bacon, et grâce à la présence de deux interprètes : Agnès Mestenaepo à Saint-Augustin et Thérèse-Adélaïde Bellefleur à La Romaine. Les enregistrements ainsi obtenus (environ 65 heures) constituent le corpus de données sur lequel s'appuie pour l'instant la recherche. Ils ont été traduits par une équipe constituée, outre Joséphine Bacon, des personnes suivantes : Marie-Jeanne Basile, Adèle Bellefleur, Thérèse-Adélaïde Bellefleur, Caroline Malec et Pierrette Saint-Onge. J'aimerais adresser ici mes remerciements à toutes ces personnes, aux deux communautés et aux familles qui m'ont accueillie, ainsi qu'au CRSHC. Je remercie également pour leurs commentaires et nombreuses suggestions à la suite d'une première version de ce texte : José Mailhot, Clotilde Pelletier, Jean-René Proulx et François Trudel.

Cherchant, par-delà la description de la présence occidentale et de son rôle dans la représentation montagnaise du passé, à mettre en parallèle la notion d'histoire développée par les historiens occidentaux et celle que révèle la tradition orale montagnaise, j'ai pris Jacques Le Goff comme guide et plus particulièrement son court texte « Passé/Présent » republié dans *Histoire et mémoire* (Le Goff 1988 : 31-58).

L'opposition passé/présent et son marqueur principal

La distinction entre passé et présent est un élément essentiel de la conception du temps. C'est donc une opération fondamentale de la conscience et de la science historique.

Le Goff 1988 : 3

Quelle que soit la profondeur qu'elle accorde à son passé, toute société a recours, pour se situer dans le temps, à la notion d'une période antérieure à la période dite contemporaine. Qu'elle soit meilleure ou pire, la période du passé est révolue. D'habitude un événement a eu lieu qui, de façon irréversible, a tourné la page.

Dans la langue montagnaise, l'opposition entre le passé et le présent est marquée par les termes *ueshkat* (autrefois) — auquel on ajoute très souvent *shashish* (il y a longtemps) — et *anutshish* (aujourd'hui). Mais il s'agit là de termes relatifs. *Anutshish* peut être associé à toute période récente qui a suivi un changement par rapport à la période qui a précédé celui-ci. Dire *anutshish* équivaut à dire « ces derniers temps », « récemment », « de nos jours », « ast'heure » (Dominique 1975). Il faut donc contextualiser le terme si l'on veut se faire comprendre et dire par exemple : « aujourd'hui, depuis que les enfants vont à l'école », ou bien « depuis que nous recevons l'aide gouvernementale », « depuis que l'on se fait traiter par des médecins », « depuis que l'on pose des pièges de métal », « depuis que l'on utilise des prières catholiques », etc.

S'ils révèlent le recours constant à une opposition entre le présent et le passé, les termes *anutshish* et *ueshkat* ne sont donc pas suffisants en eux-mêmes pour nous éclairer sur celle-ci : ils n'informent pas sur la longueur de la période contemporaine ni sur sa texture, ils n'indiquent pas ce qui occasionne le passage entre ce qui est révolu et ce qui est caractéristique de notre époque. En fait, si l'on en restait

Bien que le projet subventionné par le CRSHC ait été conçu comme un aller-retour entre les communautés montagnaises et les réflexions théoriques des spécialistes de l'histoire, de l'anthropologie et de l'imaginaire, l'opération de mise en ordre puis d'analyse des données est une étape en soi. C'est cette étape, elle-même encore inachevée, qui a donné lieu à ce premier texte. Celle qui consistera à situer les données montagnaises dans les courants de pensée qui irriguent la recherche sur les rapports entre histoire et tradition ou sur les rapports que les sociétés entretiennent avec leur passé, leur présent et leur avenir sera abordée ultérieurement. Disons seulement qu'étant toujours sur la piste d'une « histoire émique » (Vincent 1982), je cherche à rendre compte de la mémoire collective (Robin 1989 : 51-56), de ses images et représentations et du sens qu'elle donne au passé.

là, on se trouverait face à une multitude de passés et de présents. Il faut donc trouver « le » point de transition sur lequel tous s'entendent suffisamment pour ne pas avoir à l'expliquer et il faut comprendre comment on le situe dans le temps.

Nature culturelle de la transition entre le passé et le présent

L'histoire écrite, officielle et nationale, base ordinairement la rupture entre la période contemporaine et la période passée sur des événements, et ceux-ci sont clairement situés dans le temps (Le Goff 1988 : 32) (1789 et la Révolution française, 1917 et la Révolution russe, 1867 et la Confédération canadienne...). Dans la tradition orale montagnaise, cette rupture n'est pas événementielle. Elle est définie par des modifications du mode de vie. Or celles-ci sont dues à la présence occidentale et vues comme telles. Ce qui importe, c'est essentiellement un complexe de changements entraînés par l'accès à des biens de consommation d'origine étrangère, l'adoption du catholicisme et la mise en place d'une dépendance économique-politique. La rupture, pour les Montagnais, est d'ordre culturel. Cela ne veut pas dire que l'on ne raconte pas les événements (les premiers échanges avec les Français, la première fois qu'un Montagnais a bu du thé, tel voyage, telle rencontre, tel conflit...), mais plutôt que l'on s'intéresse moins à ces événements eux-mêmes qu'à leurs conséquences ou aux leçons à en tirer.

L'opposition qui marque ce changement culturel et qui paraît essentielle à la compréhension de l'histoire telle que racontée par les Montagnais de la Basse-Côte-Nord est celle qui est faite entre les *Innuat* (Montagnais)⁹ et les *Tshiashinnuat* (anciens Montagnais). Cette opposition n'est pas absolue en ce sens que tous ne s'entendraient pas sur la définition trait par trait des *Tshiashinnuat* par rapport aux *Innuat*. Cependant, en compilant les dires des personnes interrogées à La Romaine et à Saint-Augustin, on voit clairement ceux-ci converger vers un consensus que viennent confirmer de nouvelles entrevues effectuées à Mingan en 1990. Le consensus porte tant sur l'existence des deux catégories que sur leur opposition, celle-ci reposant sur la distinction entre l'absence et la présence de l'influence occidentale. L'examen de la caractérisation des *Tshiashinnuat* par les Montagnais de la Basse-Côte-Nord permettra de mieux comprendre comment ils perçoivent le rôle de cette présence dans leur histoire.

Les *Tshiashinnuat*, dit-on, sont ceux qui subvenaient eux-mêmes à leurs besoins sans avoir recours aux produits apportés par les Européens. L'« avant » dans lequel ils vivaient est défini non pas tant par l'absence des Européens eux-mêmes que par l'absence de ce qui sera ensuite la manifestation de leur influence. En fait certains expliquent même qu'il y avait déjà quelques personnes — très peu — d'origine européenne qui fréquentaient la Côte-Nord à l'époque des *Tshiashinnuat*, mais qu'il n'y avait pas de magasin de la Compagnie de la Baie d'Hudson, ni de prêtres, ni de biens à acheter ou à échanger.

9. Le terme *Innuat* désigne à la fois les êtres humains (par opposition aux animaux, aux plantes, aux autres êtres vivants), les Amérindiens en général (par opposition aux Européens, aux Africains...) et les gens du groupe d'appartenance linguistique et culturelle du locuteur (identifié ici comme étant celui des « Montagnais »). Dans le texte, *Innuat* renvoie à cette dernière acception.

On raconte que les biens matériels des Tshiashinnuat provenaient entièrement de leurs territoires et des animaux qui y vivaient : leurs vêtements étaient faits de peaux et de fourrures, leurs bottes taillées dans du cuir de phoque ou de caribou selon les saisons ; les parois de leurs habitations étaient constituées de peaux de caribous et d'écorces de bouleau ; de la même façon, leurs canots étaient faits de plaques d'écorce qu'ils cousaient de racines et calfeutraient de résine filtrée. Contrairement à aujourd'hui, ils n'avaient pas de poêle et s'affairaient, à chaque nouveau campement, à trouver une grande et belle roche plate sur laquelle ils feraient leur feu et qui deviendrait le centre de l'habitation. Le feu lui-même était obtenu en frottant des pierres l'une contre l'autre et ils le conservaient en le communiquant à une sorte de champignon qu'ils transportaient comme un tison. Ils entreposaient leur viande séchée et leurs provisions de graisse dans des caches creusées dans des tourbières (et non sur des échafauds comme ce fut le cas par la suite). Ils fabriquaient leurs trappes en bois, attrapaient le castor à main nue, prenaient le lynx au collet, chassaient le caribou à l'arc. Ils faisaient cuire leurs aliments dans des récipients en écorce ou dans l'estomac d'un caribou, fabriquaient leurs bols et leurs ustensiles eux-mêmes, fumaient les feuilles d'une sorte de fougère, se désaltéraient en buvant du bouillon (plutôt que du thé). Ils se soignaient à l'aide de tisanes, d'onguents, de cataplasmes faits à base de produits végétaux et animaux, ils pratiquaient la saignée, savaient se défaire de leurs dents cariées, etc.

Le discours visant à définir les Tshiashinnuat insiste sur la provenance exclusivement locale de leur culture matérielle et sur leur indépendance par rapport aux biens manufacturés. Par contraste, les produits qui furent adoptés plus tard sont nommés comme si leur absence servait à indiquer l'autonomie des premiers temps. On dit par exemple que les Tshiashinnuat n'avaient pas encore goûté à la farine, au thé, au saindoux, qu'ils n'avaient ni piège de métal, ni toile, ni tabac, etc.

Aucun produit européen donc. À part l'alcool, quelques fusils... Au fur et à mesure que progressait l'analyse, je me suis aperçue de la relativité du concept de Tshiashinnuat et du fait que l'important ici n'est pas tellement l'absence de biens européens que le faible impact de ces biens sur le mode de vie montagnais. Certains conteurs indiquent que les Tshiashinnuat pouvaient obtenir de l'alcool contre des fourrures, d'autres parlent des tout premiers fusils que leur apportèrent les Français, d'autres de la farine alors livrée en si petite quantité qu'il n'y en avait pas assez pour faire du pain et à peine pour lier les sauces. D'une part une définition catégorique et idéale des Tshiashinnuat comme subvenant eux-mêmes à tous leurs besoins. De l'autre, dans la description que l'on fait de leur mode de vie, la présence de quelques éléments de la culture matérielle occidentale. La contradiction n'est qu'apparente. Elle se résoud par le fait que les Tshiashinnuat n'étaient pas dépendants de ces produits. Ils n'avaient pas abandonné ceux qu'ils fabriquaient eux-mêmes et l'utilisation, en petites quantités, de ces produits manufacturés n'avait rien changé à leur autonomie¹⁰.

10. Bien que cela ne nous concerne pas tellement puisque nous examinons ici non pas les composantes du passé mais le discours montagnais sur le passé, rappelons quand même que les Montagnais de la Basse-Côte-Nord ont effectué des échanges avec les Européens à partir du XVI^e siècle, qu'ils ont eu accès dès cette époque aux produits européens sans pour autant renoncer aux leurs et que le remplacement irréversible de certains éléments de leur culture par des équivalents occidentaux (celui de la peau par la toile, par exemple) ne date en général que du début de notre siècle.

Outre la culture matérielle, les Montagnais définissent le monde des Tshiashinnuat par l'absence de religion catholique, l'omniprésence et la puissance des chamanes. L'époque des anciens Montagnais fut marquée par les dangers que présentaient de nombreux êtres malfaisants et souvent cannibales ainsi que les très puissants chamanes que comptaient certaines nations voisines. Les Tshiashinnuat, dit-on, avaient un système religieux différent de celui que vinrent enseigner plus tard les missionnaires. Ils avaient leur propre religion et recouraient très souvent à la tente tremblante pour se protéger contre des êtres, humains ou non, qui menaçaient sans cesse de les tuer et, le plus souvent, de les manger. Quand il n'y avait pas encore de religion catholique, dit-on, on s'entretenait d'un groupe à l'autre et l'on sentait constamment la présence de dangers. À cette époque également, il n'y avait pas de cérémonie du mariage et les hommes pouvaient avoir plusieurs femmes. Ce sont les prêtres qui sont venus imposer la monogamie, le mariage religieux et l'enterrement dans les cimetières. Enfin, on s'inspirait beaucoup plus qu'aujourd'hui des *atanukans*, ces récits qui contiennent les principes et les valeurs de la culture montagnaise. Les Tshiashinnuat d'ailleurs ont transmis ces *atanukans* ainsi que leurs autres connaissances aux Innuat, ils leur ont appris notamment à subvenir à leurs besoins et leur ont montré les sentiers de portage qu'ils ont tracés pour eux. Ce sont les vestiges de leur passage, dit-on, que les archéologues trouvent lorsqu'ils font des fouilles. Les Tshiashinnuat, somme toute, sont des prédécesseurs desquels les Innuat ont beaucoup appris mais, entre le mode de vie de ces ancêtres et le leur, les personnes interrogées observent une nette différence¹¹.

Autrement dit, contrairement à ce que suggère Le Goff, pour qui « les habitudes de la périodisation historique conduisent à privilégier les révolutions, les guerres, les changements de régimes politiques, c'est-à-dire l'histoire événementielle » (Le Goff 1988 : 32), la tradition orale dont le discours relève davantage de la mémoire collective que de la mémoire nationale (Robin 1989) choisit le changement culturel comme marqueur entre les périodes. Elle se montre plus intéressée par la culture et par la longue durée que par l'événementiel.

Il ne faudrait pas croire pour autant que la période des Tshiashinnuat soit perçue comme complètement « aplatie » ou dépourvue de toute historicité. Les questions visant à faire classer les événements les uns par rapport aux autres, quoique vues souvent comme peu pertinentes, amènent des réponses identiques d'un informateur à l'autre. Les conflits avec les chamanes cris, par exemple, sont situés avant les combats avec les Inuit qui eux-mêmes sont survenus après l'arrivée des premiers Français dans la région de Québec et ces événements se produisirent très longtemps après les mariages entre les Tshiashinnuat et certains animaux. S'il ne semble pas y avoir, pour la période des Tshiashinnuat, de façon de mesurer le temps en fonction d'unités (mais la recherche à ce sujet est loin d'être terminée), il existe très certainement à l'intérieur de cette période un classement relatif et par ordre d'apparition qui répond aux questions de type avant/après.

11. Il y a lieu de noter, ne serait-ce que brièvement, que l'écart culturel entre les Innuat et les Tshiashinnuat est parfois assimilé par les conteurs à celui que l'on pouvait observer autrefois entre les Innuat et les Mushuau-Innuat, ces chasseurs de caribou qui vivaient dans la toundra, plus au nord. La distance dans le temps se plaquant sur la distance dans l'espace, le voyage vers le nord permettait d'observer ce que la tradition orale rapportait sur le passé...

Moment de la transition entre le passé et le présent

Une fois trouvée la combinaison qui permet d'aller et venir du passé au présent et vice-versa, on peut se demander comment les Montagnais de la Basse-Côte-Nord situent dans le temps la transition entre les deux périodes. La réponse se trouve dans un autre élément majeur de la définition des Tshiashinnuat : le fait qu'ils n'aient pas été connus par les Innuat. Les Tshiashinnuat sont généralement les arrière-grands-parents (quatrième génération par rapport à ego si celui-ci constitue la génération I), et donc des gens dont on a seulement entendu parler. Cette constatation peut être mise en relation avec deux traits caractéristiques de la culture montagnaise, l'un concernant la façon de raconter et l'autre la terminologie parentale.

La connaissance que des gens de tradition orale ont de leur passé est basée sur ce qu'ils ont vu eux-mêmes depuis leur enfance et, pour le reste, sur ce dont ils ont entendu parler. L'une des personnes interrogées établit très clairement ce fait en disant que les yeux et les oreilles sont les organes de la connaissance du passé. Cependant les Montagnais distinguent de façon nette ce dont ils ont été témoins eux-mêmes et ce dont ils ont entendu parler. Chacun est prêt à se porter garant de ce qu'il a vu, mais ne certifie pas de façon absolue la véracité des récits qui lui ont été rapportés. Par contre le fait de connaître celui qui a vu garantit dans une certaine mesure le témoignage de celui-ci. Ainsi un homme pourra dire : « Mon grand-père que j'ai connu n'était pas un Tshiashinnu lui-même, mais il a vu comment ces gens vivaient autrefois, il m'a raconté ce qu'il a vu et j'ai conservé le souvenir de son histoire. » Il ne manifeste pas alors le doute perceptible chez celui qui rapporte des événements trop anciens pour que ceux et celles qu'il a connus aient pu en être témoins, doute qui s'exprime généralement par une phrase comme : « Peut-être que je vous conte des menteries » (sur le traitement de l'information par les Montagnais, voir Drapeau 1984).

Les Tshiashinnuat sont donc ceux que l'on n'a pas vus soi-même mais dont on a entendu parler. Les personnes interrogées sur le lien de parenté qui les lie à ces anciens Montagnais estiment le plus souvent que leurs arrière-grands-parents font partie de cette catégorie. Les Innuat sont donc ceux qui, avec ego, constituent les cinq générations repérées par Gilbert Durand (1989) comme étant celles qui constituent le bassin sémantique à l'intérieur duquel se transmet la tradition (les grands-parents, les parents, ego, ses enfants et ses petits-enfants). Avant ce noyau central et à partir des arrière-grands-parents, qui sont une génération frontière, on se trouve dans le monde des Anciens ; après ce noyau et à partir des arrière-petits-enfants, autre génération frontière, on se trouve dans le monde des Gens de l'avenir dont nous parlerons plus loin.

Ceci doit être mis en relation avec le fait, noté par José Mailhot, que la terminologie parentale ne dépasse pas la génération des arrière-grands-parents non plus que celle des arrière-petits-enfants. Un même terme, *anishkutapan*, désigne ces parents, équidistants par rapport à ego puisque dans les deux cas ils se trouvent à trois générations de lui. Ce terme a le sens de « nœud » et il exprime l'idée de quelque chose qui se met bout à bout, qui est bouclé. Autrement dit, les sept générations que forment avec ego ses parents, grands-parents et arrière-grands-

parents ainsi que ses enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants constituent, sur le plan de la terminologie, un ensemble fermé au-delà duquel plus personne n'est nommé, au-delà duquel on accède au monde des ancêtres d'une part et à celui des descendants d'autre part (José Mailhot, communication personnelle).

Les Tshiashinnuat étant définis à la fois comme ceux qui vivaient dans une autarcie complète et comme ceux qu'ego n'a pas connus, on peut se demander s'il y a forcément correspondance entre les deux. De façon générale et pour l'instant, la correspondance est claire, ce qui s'explique si l'on considère que les arrière-grands-parents des personnes qui ont aujourd'hui 60 à 70 ans sont nés au milieu du XIX^e siècle et sont donc ceux qui ont connu les premiers missionnaires oblats, les débuts de l'ouverture à la colonisation de la Côte-Nord, la consolidation des activités de traite de la Compagnie de la Baie d'Hudson dans cette région, une accentuation donc et une accélération des changements culturels amorcés au XVI^e siècle.

Cependant il ne faut pas oublier que les concepts d'Innuat et de Tshiashinnuat sont relatifs. Ceux qui ont 60 à 70 ans aujourd'hui, et même s'ils véhiculent le discours de leurs pères, se voient obligés d'introduire dans leur définition des Tshiashinnuat des éléments qui ne figurent pas dans celle des gens de plus de 80 ans ou dans celle des personnes interrogées dans les années 1970. L'enquête n'étant pas terminée, je ne peux fournir de données précises, mais il semble que se dessinent certaines tendances. Si l'on prend l'exemple de la farine, on s'aperçoit qu'outre l'époque pré-farine, on peut distinguer entre celle où la farine arrivait en barils, celle où elle était livrée en gros sacs de toile et celle où elle a commencé à être emballée en plus petites quantités dans des sacs de papier. Pour ce qui est des vêtements, il faudrait distinguer non seulement l'époque de la fourrure et celle de la toile mais, à l'intérieur de celle-ci, celle où l'on faisait soi-même ses vêtements à partir de tissus achetés à la verge et celle du prêt-à-porter. Dans le cas des fusils, les informateurs distinguent également plusieurs générations. On voit donc se mettre en place de nouvelles façons de distinguer entre les Innuat et les Tshiashinnuat, si bien que les Tshiashinnuat de la génération qui a actuellement 20 à 25 ans seront probablement caractérisés par le fait qu'ils cousaient eux-mêmes leurs vêtements, fabriquaient eux-mêmes leurs cercueils, consommaient de la farine, du thé, du sucre mais pas de bœuf, de porc ni de poulet, pas d'aliments congelés ou vendus en boîte de conserve. La relativité de ces notions est d'ailleurs tout à fait consciente, les informateurs se concevant eux-mêmes parfois comme les Tshiashinnuat des générations futures.

On nuance donc le marqueur, on en modifie peu à peu les traits de définition mais celui-ci reste le degré d'autonomie, les Tshiashinnuat étant considérés comme parfaitement autonomes sur leurs territoires et libres de toute influence occidentale suffisante pour modifier vraiment leur mode de vie. Emmanuel Désveaux constate au contraire chez les Ojibwas de Big Trout Lake (Ontario) une « tendance à exagérer la différence entre le passé et le présent ». Ses informateurs, dit-il, « rompent la linéarité temporelle, cadre conventionnel de l'histoire telle que nous l'entendons, au profit d'une césure entre deux temps distincts : un temps duquel le temps présent tire son origine et ce même temps présent » (Désveaux 1988 : 193). Que les informateurs algonquiens nuancent le contenu sémantique de la catégorie « Anciens » ou qu'ils en exagèrent les éléments « d'époque », le résultat semble le même : il s'agit pour eux d'indiquer la distance entre aujourd'hui et le temps des

origines. « moment défini par l'absence de la technique exogène qui domine chaque jour davantage la vie quotidienne des Indiens : moment d'indianité absolue en quelque sorte, mais surtout part intérieure de chacun où se joue le maintien de l'identité collective » (*ibid.* : 194).

Le sens de l'histoire et la valorisation de l'autonomie

La plupart des sociétés ont considéré le passé comme le modèle pour le présent [...] si l'attachement au passé peut admettre des nouveautés, des transformations, le plus souvent le sens de l'évolution qu'il perçoit est celui d'une décadence, d'un déclin.

Le Goff 1988 : 43

Pas plus que chez les autres peuples du monde, la rupture entre le passé et le présent n'est, chez les Montagnais, exempte d'idéologie. Ceux qui, aujourd'hui, racontent l'autrefois valorisent la façon de vivre de leurs ancêtres. Ils véhiculent un discours sur l'ancien temps empreint non seulement de nostalgie mais aussi d'une vision pessimiste de l'histoire.

De la même façon que j'ai reconstitué plus haut la description type du mode de vie des Tshiashinnuat, il est possible de rendre sous forme de résumé l'évaluation de ce mode de vie. Comme on le verra, il en ressort une impression de fierté : les Tshiashinnuat, dit-on, n'avaient pas la vie facile, mais ils savaient se débrouiller et ils nous ont laissé un héritage extrêmement positif. En aucun cas l'absence de farine, de sel, de toile, de fusil n'est décrite comme un manque ou comme la marque d'une infériorité. Pour les Montagnais, elle indique au contraire l'économie de moyens et la grande ingéniosité de leurs ancêtres¹².

Les Tshiashinnuat, à ce que l'on raconte, étaient bien organisés. Ils avaient sous la main toutes les matières premières dont ils avaient besoin et ils étaient extrêmement habiles à fabriquer les outils, les armes, les pièges, les vêtements et autres biens nécessaires à leur survie. Les gens d'aujourd'hui sont bien incapables d'en faire autant. Les ancêtres tuaient les animaux avec une relative facilité car ils les respectaient et se conformaient aux exigences des entités qui en sont responsables. Ils ne laissaient rien traîner et ne jetaient rien. Tout était propre autour d'eux. C'est vrai que leur vie était dure parfois mais jamais personne ne se plaignait d'être fatigué, d'avoir faim ou de manquer de quoi que ce soit. Les gens, dit-on, puisaient leur force dans leur nourriture qui provenait du monde animal (viande, bouillon, graisse). Ils étaient au meilleur de leur forme physique et les vieillards n'étaient pas impotents comme aujourd'hui. Ils continuaient à marcher et à chasser malgré leur grand âge. Les femmes étaient fortes et débrouillardes. Elles montaient les tentes,

12. À ce chapitre, le système idéologique montagnais s'oppose totalement à celui des manuels d'histoire qui enseignaient que, n'ayant inventé ni le fer, ni la roue, ni l'écriture, les autochtones étaient fort dépouvés comparativement aux peuples occidentaux (Héroux, Lahaise et Vallerand 1971 : 6 ; pour un aperçu général de la façon dont les autochtones ont été décrits dans les manuels scolaires publiés jusqu'au milieu des années 1970, voir Arcand et Vincent 1979, notamment les chapitres 6 et 7).

coupaient le bois, certaines chassaient le caribou. C'étaient elles qui dépeçaient les animaux et transportaient la viande de l'endroit où les bêtes avaient été tuées jusqu'aux campements. Elles accouchaient dans le bois et reprenaient aussitôt leurs activités. Elles n'avaient besoin de l'aide de personne (infirmières ou travailleuses sociales) pour s'occuper de leurs enfants, les nourrir et voir à tout. Rien n'était donné alors, les gens luttèrent pour leur survie mais ils étaient en pleine possession de leurs moyens et ils ne devaient ce qu'ils avaient qu'à eux-mêmes. Pour tout dire, ils étaient pleinement autonomes. Si on avait laissé leur liberté aux Montagnais (plutôt que de les contraindre dans des réserves), ils suivraient encore les enseignements de leurs prédécesseurs et s'en trouveraient mieux.

Cette partie du discours montagnais pourrait nous amener à conclure que l'acquisition des traits de la culture occidentale a entraîné la décadence de la société montagnaise et que la rupture entre les Tshiashinnuat et les Innuat est marquée négativement. Pourtant ce n'est pas ainsi que les choses sont interprétées. Pour le comprendre, il nous faut situer cette partie du discours dans celui qui relate l'histoire de façon plus globale. La présence occidentale y est vue comme ayant fourni les moyens de parachever la lutte que les êtres humains avaient à mener contre les dangers venus du monde extérieur. Plus tard elle contribua également à la lutte contre la famine.

Je ne suis pas en mesure encore de donner un aperçu quelque peu cohérent et complet de l'histoire telle que racontée par les Montagnais. L'analyse d'un corpus recueilli à Natashquan au cours des années 1970 a permis de dégager certains des axes qui président à la classification montagnaise des peuples, soit la distance géographique, le degré de compréhension de la langue, le niveau de pouvoir et le type d'alimentation (Vincent 1982 ; voir aussi Bouchard et Mailhot 1973). L'histoire montagnaise peut être lue en fonction de l'un ou de plusieurs de ces axes. Elle semble être interprétée actuellement comme la recherche d'un équilibre entre prédateurs et privilégiés les axes du pouvoir et de l'alimentation : on raconte comment les êtres humains eurent à lutter à la fois contre le danger d'être mangés et contre celui de ne pas avoir assez à manger.

En ce qui concerne le premier danger, les atanukans racontent comment des êtres — humains, futurs humains ou à apparence humaine — tels que Tshakapesh ou Kuekuatsheu (Lefebvre 1971 ; Savard 1971, 1985) ont éliminé des populations de tueurs et de mangeurs d'hommes. Puis les tipatshimuns rapportent comment les Tshiashinnuat eurent à lutter encore, quoique dans une moindre mesure, contre de tels êtres ou contre des êtres humains qui leur voulaient du tort. Ils avaient reçu alors les moyens rituels de se défendre (tente tremblante par exemple) et étaient protégés non seulement par leurs propres chamanes mais par différents êtres qui veillaient sur eux (Mishtapeu, Natapunnuat¹³). Enfin, toujours d'après les tipat-

13. Mishtapeu (« le Grand Homme ») est un être géant qui, dans la tente tremblante, joue le rôle d'intermédiaire entre le chamane et les maîtres des animaux (voir Vincent 1973). Il communique aussi avec les êtres humains par le biais des rêves ou sur simple appel de certains d'entre eux. Outre ses fonctions d'intermédiaire entre les mondes visible et invisible, il agit comme protecteur et veille particulièrement, semble-t-il, sur les enfants. Les Natapunnuat (« les soldats ») sont d'apparence humaine. Voyant la faiblesse des êtres humains face aux dangers qui les menacent, ils ont promis de veiller sur les territoires montagnais, qu'ils parcourent en tous sens afin d'en chasser les derniers anthropophages.

shimuns, l'arrivée des missionnaires et la mise en œuvre de leurs pouvoirs spirituels ont permis de venir à bout des derniers êtres nocifs qui arpentaient encore la terre et harcelaient les campements. Vu sous l'angle de l'histoire de l'implantation de l'humanité sur la terre et de la lutte contre l'insupportable réalité de la mort par agression et « assimilation », le discours montagnais indique qu'il y a eu progrès. En effet, on n'entend presque plus parler d'Atshen¹⁴ ni des autres êtres malveillants ou mangeurs d'hommes dont les Tshiashinnuat sentaient continuellement la présence.

Qu'en est-il de la nécessité de se prémunir contre la famine ? Si la religion catholique a permis de venir à bout d'êtres malfaisants et donc écarté le danger d'être mangé, elle n'a pas permis de se protéger contre le danger inverse, celui de n'avoir pas à manger. Pendant quelque temps, l'équivalent de trois ou quatre générations, les Montagnais ont maintenu ce dualisme religieux dont parlaient Jacques et Madeleine Rousseau (1952, 1964), confiant à la religion catholique et aux relations privilégiées des missionnaires avec Dieu le soin de les protéger contre les forces extérieures, mais se reposant sur la religion traditionnelle et sur leurs propres relations privilégiées avec le monde animal pour subvenir à leurs besoins. Deux récits sont particulièrement éloquentes à ce chapitre. Ils mettent en scène le père Babel, missionnaire oblat de Marie-Immaculée qui vécut chez les Montagnais durant la deuxième partie du XIX^e siècle et qui, outre ses nombreux voyages le long de la Côte-Nord, en effectua aussi dans l'intérieur de la péninsule du Québec-Labrador.

Le premier raconte qu'étant monté à l'intérieur des terres avec deux guides, le père Babel rencontra Atshen. Il avait l'habitude, dit-on, de s'éloigner du campement dans la soirée. Il emportait sa canne à pêche et s'installait au bord de la rivière. Un soir, après que le campement ait été monté non loin d'une chute, le père partit à la pêche. Lorsqu'il revint, le jour était sur le point de se lever. Les guides l'entendirent déposer son matériel de pêche et s'habiller pour dire sa messe. « Restez couchés », leur ordonna le missionnaire. Il dit sa messe et c'est alors seulement qu'il les autorisa à sortir de la tente. Il leur raconta qu'Atshen lui avait rendu visite pendant qu'il pêchait. Il était de l'autre côté de la chute qui, à cet

14. Les Atshen sont des êtres ambigus sur lesquels on raconte surtout des tipatshimuns mais qui figurent aussi dans au moins deux atanukans. Pour ce qui est de ceux dont on parle le plus souvent et au sujet desquels on raconte de nombreux tipatshimuns, il semble — comme c'est le cas pour plusieurs personnages dont il est question dans la tradition orale montagnaise — que leur signification ait changé avec le temps. On attribue en effet leur origine soit au cannibalisme, soit au péché, soit à la pollution. Dans le premier cas il s'agirait d'êtres humains qui, ayant été contraints en période de famine de manger l'un de leurs semblables, ne peuvent plus se passer de ce type de nourriture et qui grandissaient au fur et à mesure qu'ils consomment de nouvelles victimes. Dans le deuxième cas, il s'agirait d'êtres humains qui n'ont pas suivi les préceptes de la religion catholique (y compris, mais non exclusivement, celui de respecter l'intégrité corporelle de son voisin). Dans le troisième cas, les Atshen seraient suscités par le maître du caribou et formés à partir des déchets qui s'accumulent dans la forêt. Quelle que soit leur origine, il semble bien que le maître du caribou s'en serve pour menacer ceux qui gaspillent le gibier. Atshen est donc à la fois issu de la transgression des règles et utilisé pour les faire respecter (voir Vincent 1976, 1982).

endroit, n'est pas très large. On dit qu'Atshen en voulait à l'un des deux guides. « Il ne vous dérangera plus, leur affirma le missionnaire, je l'ai envoyé très loin »¹⁵.

Un second récit dont l'action se situe également à l'intérieur des terres rapporte que, le groupe avec lequel voyageait le père Babel étant à court de nourriture, ses guides lui dirent : « Essaie de savoir si nous allons trouver du gibier et réussir à survivre ». Alors le père dut se mettre à prier, dit-on. Mais ce fut en vain. Il ne put rien prédire et la chasse restait toujours infructueuse. Voyant cela et après quelques jours d'attente, le chamane qui était avec eux annonça que c'était à son tour de tenter quelque chose. On raconte que le père Babel était impatient de voir ce qui allait se passer car la faim le faisait cruellement souffrir. On dressa une tente tremblante et, tandis que le rituel se déroulait sous les yeux très attentifs du missionnaire, Mishtapeu indiqua où trouver des caribous et dans combien de temps ils allaient être là. Tout se passa tel qu'annoncé. « Vraiment, vous êtes meilleurs que moi », leur dit le père Babel, heureux de pouvoir enfin se rassasier. On raconte qu'il était fort surpris. Mais il y prit goût, dit-on, car à peine la nourriture commençait-elle à se faire rare qu'il demandait que l'on fasse une autre tente tremblante. Le prêtre n'a pas réussi, conclut le conteur, et pourtant il a dû prier intensément. La tente tremblante a été plus forte que la prière¹⁶.

Le dualisme religieux s'est organisé en fonction d'un dualisme géographique (l'opposition entre la côte et l'intérieur des terres) omniprésent dans la conception de l'espace des Montagnais. Même si l'on continuait à pratiquer la religion catholique à l'intérieur des terres (prières, chants, ondoisement des nouveau-nés) et même si l'on ne peut nier l'influence de l'Église jusque là, les principaux rites, ceux qui accompagnent les sacrements (baptême, confession, communion, mariage, extrême-onction) étaient accomplis sur la côte (lors des missions qui se tenaient l'été). Et, à l'inverse, même si on pratiquait la religion traditionnelle sur la côte, on préférerait garder les principaux rites (tente tremblante surtout) pour l'intérieur.

Ce dualisme a été appliqué aussi à la conception du système politique quand, devant les difficultés éprouvées par les Montagnais, le Gouvernement est entré en scène et a commencé à intervenir dans le domaine de la protection contre la famine en fournissant de l'aide alimentaire (sous forme de farine surtout). Les Montagnais se voyaient alors comme relevant de deux gouvernements différents : celui d'Ottawa et celui des maîtres des animaux, l'un étant responsable de la farine et gérant la côte, l'autre étant responsable du gibier et gérant l'intérieur. Les personnes interrogées racontent comment on accorda le même respect à la farine qu'à la viande de caribou. Les gens se disaient que, de la même façon que Papakassik¹⁷, le maître du

15. Lorsqu'un chamane combat Atshen par le biais de la tente tremblante, il peut soit l'envoyer au loin, soit le tuer.

16. Récits racontés par Jérôme Naspish de Mingan en 1990. Une version du premier, racontée par Michel Grégoire, a été recueillie à Natashquan au début des années 1970 et une version du second, racontée par Grégoire Lalo, l'a été à La Romaine en 1988. Dans cette dernière, c'est le missionnaire qui, à bout de prières et voyant qu'il n'est pas exaucé, demande au chamane d'essayer ses propres pouvoirs. Ce récit a également été mentionné par Thomas Grégoire au cours d'une entrevue (La Romaine, en 1988). Le pouvoir de la prière pour lutter contre Atshen et celui de la tente tremblante pour trouver de la nourriture sont des thèmes courants dans les tipatshimuns de la Basse-Côte-Nord.

caribou chargé de la distribution du gibier aux êtres humains, veillait sur les animaux et voyait comment ils étaient traités, le Gouvernement veillait sur la farine qu'il leur accordait et serait informé d'éventuels gaspillages, marques d'inattention ou manques de respect.

Les Montagnais avaient donc deux allégeances, deux systèmes de référence, deux systèmes de pensée. Il ne semble pas qu'ils y aient vu une perte d'autonomie. En effet, d'une part, ils conservèrent l'enseignement des Tshiashinnuat, d'autre part, ils gardèrent le contrôle des nouveaux moyens mis à leur disposition pour survivre. Ils se servirent de divers éléments de la religion catholique pour parachever la lutte contre les êtres malfaisants¹⁷ et, en attribuant au Gouvernement les mêmes exigences que celles des maîtres des animaux — des exigences qu'il leur était possible de respecter —, ils gardèrent un certain contrôle de leurs sources d'alimentation, une certaine autonomie¹⁸.

Le récit montagnais de l'histoire fait donc ressortir l'intrusion occidentale, de plus en plus forte, dans la vie des populations. La période des Innuat, c'est-à-dire celle des cinq générations dont ego est le centre — ego étant âgé actuellement de 60 ans et plus — est vue en effet comme une période au cours de laquelle une large place a été faite aux façons de penser et de s'organiser des Occidentaux. Cependant, les Innuat ont conservé dans bien des domaines leurs propres façons de faire. Et quand ils ont adopté des éléments de la culture étrangère, ils ont réussi à conserver une certaine maîtrise de ceux-ci en les utilisant selon ce que Denys Delâge appelle la « logique de leur propre culture » (Vincent et Delâge : ouvrage en préparation).

Aujourd'hui les Innuat connaissent d'autres changements. Quand on regarde les choses de l'extérieur, il paraît évident que depuis les années 1950 une nouvelle intensification des influences occidentales a entraîné des transformations radicales. On ne peut faire autrement que de se demander quelle vision de l'avenir ont ceux qui analysent le présent à la lumière de la représentation du passé qui vient d'être décrite.

17. On raconte nombre d'histoires dans lesquelles on voit les êtres humains se protéger contre Atshen par la récitation de prières catholiques, en promettant de faire des offrandes aux missionnaires ou à l'évêque, en exhibant un chapelet, etc.

18. Pour les personnes interrogées, le Gouvernement, nous l'avons vu, demandait la même chose que Papakassik⁴ : que l'on ne gaspille pas la nourriture, et il aurait été très sévère envers ceux qui ne la respectaient pas. Par contre, de la même façon que l'on pouvait convoquer Papakassik⁴ dans la tente tremblante, on pouvait exiger du Gouvernement qu'il fournisse l'aide alimentaire — plus tard les maisons — dont on avait besoin. Il faut distinguer ici entre Papakassik⁴ et le Gouvernement d'une part, et Dieu d'autre part, à qui l'on peut toujours demander mais que l'on ne peut contraindre à donner.

L'avenir, fin ou remise en marche de l'histoire ?

À vrai dire, la réalité de la perception et du découpage du temps par rapport à un avant et un après ne se limite pas, tant au niveau individuel que collectif, à l'opposition présent/passé, il faut y ajouter une troisième dimension, le futur.

Le Goff 1988 : 33

Pour les personnes consultées, la période du dualisme commencée avec leurs grands-parents va prendre fin avec leurs petits-enfants. Elles se perçoivent elles-mêmes au cœur du changement, elles voient leur temps de vie comme une autre période charnière au centre même de la période dualiste. Le mouvement se serait esquissé avec la construction des maisons, la distribution des allocations familiales et des chèques de pension de vieillesse, l'obligation d'envoyer les enfants à l'école. Ces personnes expliquent qu'en perdant leur liberté, en se faisant enfermer dans des réserves, en apprenant un autre mode de vie, les Montagnais ont été coupés de leurs relations avec le monde de l'intérieur des terres, celui de la faune et de ses maîtres. À la longue, pensent-elles, va émerger une nouvelle génération dont elles peuvent imaginer et décrire les caractéristiques en se basant sur l'observation du comportement actuel des jeunes. D'après elles, les gens de l'avenir ne réussiront pas à conserver le volet montagnais préservé jusqu'à maintenant par les plus vieux ; ils vivront comme des « Blancs », c'est-à-dire qu'ils auront perdu la langue, les valeurs, les savoirs qui ont permis à leurs ancêtres de survivre. À titre d'exemple, on mentionne que la génération future sera obnubilée par l'argent, qu'elle ne respectera plus ses parents ni son environnement, qu'elle gaspillera ses ressources, deviendra paresseuse, ignorante, inapte à subvenir à ses propres besoins, qu'elle s'imaginera qu'il n'y a qu'un gouvernement, celui d'Ottawa, délaissant ainsi celui de l'intérieur des terres dirigé par Papakassik^u. Parce qu'elle aura oublié le volet montagnais de son mode de vie, elle sera dépendante du Gouvernement des « Blancs » et perdra cette autonomie qui caractérisait les Tshiashinnuat. Déjà les gens semblent plus faibles depuis qu'ils ne consomment plus la nourriture de l'intérieur des terres, ils semblent toujours fatigués et tombent souvent malades. Ils sont comme des enfants. Ils ont perdu leurs pouvoirs spirituels, plus personne ne peut être chamane et, donc, sentir les dangers qui menacent la communauté.

Les plus âgés paraissent saisis de vertige devant le cul-de-sac et la sclérose apportés par la fin du dualisme. Leur représentation du passé leur indique que leurs prédécesseurs ont réussi à ne pas être absorbés par d'autres grâce à leurs pouvoirs spirituels et à ceux qu'ils empruntèrent à la religion catholique. Ils ont aussi réussi à ne pas mourir de faim grâce à leurs connaissances et à leurs relations avec le monde animal auxquelles ils ont ajouté leur respect des exigences du Gouvernement. Ils ont survécu parce qu'ils ont pu établir des liens avec le monde invisible, qu'il s'agisse des protecteurs (Dieu, Mishtapeu, etc.) ou des pourvoyeurs (Gouvernement, maîtres des animaux). Or, d'après les personnes interrogées, ce contact va être rompu. Les gens de l'avenir, cloîtrés dans les réserves, auront oublié, avec les

chemins de l'intérieur des terres, ceux de la communication avec le monde invisible¹⁹.

L'imaginaire des plus vieux semble bloqué, comme si la version montagnaise de la lutte pour la vie n'avait plus de raison d'être. Les risques venus d'autres régions ou d'autres terres n'existent plus depuis que la religion catholique s'est implantée et depuis que le monde des étrangers a commencé à prendre en charge la protection du territoire (militaires qui tuent Atshen dans la région de Québec, remplacement du Chien géant placé par Mishtapeu sur l'isthme séparant notre terre de celle des êtres mauvais par un appareil vraisemblablement actionné par un Anglais [Vincent 1978]). Comme on l'a vu plus haut, les plus âgés disent volontiers qu'aujourd'hui on ne sent plus de présence menaçante dans l'intérieur des terres. Quant au risque de ne pas avoir à manger et de mourir de faim, il est également révolu puisque le Gouvernement, en échange des territoires de l'intérieur, qu'il s'est accaparé pour poursuivre son propre développement, fournira aux Montagnais les moyens de survivre. Pour les personnes consultées, l'horizon semble désolant. Les gens de l'avenir auront perdu toute force et toute indépendance. Lorsqu'ils examinent la façon dont se résolvent aujourd'hui les deux problèmes majeurs qui ont marqué leur histoire, nombreux sont les vieux Montagnais qui prédisent la fin de cette histoire et la mort de leur société.

On dirait qu'habitué à établir leurs repères dans le temps en se basant sur le changement culturel, les Montagnais d'un certain âge ont tendance à penser que leur société se dirige vers un niveau zéro de changement, vers la stagnation la plus totale et ce, parce que la culture de la société future aura perdu tout son suc montagnais.

Pourtant tout n'est pas dit encore. Le discours n'arrête pas forcément là. Les personnes âgées s'inquiètent en effet du gaspillage et de la pollution. Certains parlent d'une possible colère du maître du caribou qui a vu ceux dont il a la charge se noyer par milliers dans la rivière Caniapiscau, qui voit les peaux et les panaches²⁰ des caribous traîner sur le sol, la viande malmenée, les os abandonnés dans le bois. Papakassik^u pourrait se servir de cette pollution accumulée pour donner naissance à de nouveaux Atshen de la même façon qu'il en envoyait autrefois à ceux qui ne respectaient pas la faune. Il pourrait en quelque sorte abandonner ceux qui lui ont été infidèles, les « céder » aux forces mauvaises auxquelles ils ont eux-mêmes donné vie par leur insouciance tant face à leurs propres gaspillages et pollution que face à ceux des non-autochtones.

D'autre part, le risque de ne pas pouvoir subvenir à ses besoins n'est peut-être que temporairement réglé. Le Gouvernement, longtemps vu comme un pourvoyeur bienveillant, n'est-il pas en train de changer ? N'est-ce pas lui qui enferme les

19. Les plus âgés s'inquiètent autant de l'appauvrissement des pratiques catholiques que de l'oubli des pratiques traditionnelles. Ces deux enseignements qui leur ont été transmis par leurs grands-parents font partie à leurs yeux de la culture montagnaise. Ne plus aller à la messe, avoir des enfants hors mariage sont les signes d'un passage dans le monde des « Blancs » aussi bien que le gaspillage des ressources ou le refus de consommer du gibier.

20. « Croissances frontales, osseuses et caduques des cervidés. Panache d'orignal, de chevreuil, de caribou. » (*Dictionnaire du français Plus, à l'usage des francophones d'Amérique*, Centre éducatif et culturel inc., Montréal, 1988).

jeunes dans les réserves, les immobilise devant la télévision, les détourne de leur culture en les forçant à aller à l'école (à la limite, les étourdit par la musique, l'alcool et la drogue) pour mieux s'emparer de l'intérieur des terres ? Le Gouvernement, dit-on, doit se réjouir de ce que les jeunes ne veulent plus aller dans le bois. Il va en profiter pour y installer ses pourvoiries. L'intérieur des terres est actuellement parcouru par beaucoup d'Euroquébécois et d'Eurocanadiens alors qu'autrefois — et tel que convenu à l'arrivée des Européens (Vincent 1977) — ceux-ci n'occupaient que la côte. D'après les aînés, rien ne dit donc que le Gouvernement n'a pas changé. Si les jeunes ne savent pas faire respecter leurs droits sur les territoires de l'intérieur et ne peuvent en tirer leur subsistance, si d'autre part on ne pourvoit plus à leurs besoins dans les réserves, ils vont se trouver dans la situation des enfants éthiopiens que l'on voit à la télévision, le ventre gonflé par la famine.

Pour certains, la lutte n'est donc pas finie. L'entrée dans le monde des « Blancs » ne résorbera pas toutes les contradictions, ne satisfera pas forcément tous les besoins. Les plus vieux se prennent alors à imaginer que la société montagnaise, forte en quelque sorte de ces nouveaux défis, va se remettre à vivre. Tout porte à penser, en effet, que pour les aînés l'intérieur des terres recèle toujours à la fois ses ressources et ses forces invisibles. La tradition rapporte que les Natapunnuat ont promis de continuer à veiller sur les territoires tant que les Montagnais eux-mêmes continueront à les parcourir. Il semble que, pour les aînés, tout ce qui autrefois donnait leur force aux Montagnais soit encore en place. Il suffirait que les jeunes générations se décident à renouer les fils qui les rattachent à leur passé et à leur culture. Les plus vieux souhaitent que, pour échapper à la stagnation induite par la dépendance, les générations futures reviennent au mode de vie d'autrefois et reconquièrent ainsi leur autonomie. Leur discours, que l'on pourrait probablement rapprocher des nombreuses formes du revivalisme amérindien, est braqué sur ces deux solutions antagonistes : la génération future renouera avec les anciens modes de vie et sa culture vivra ou bien elle deviendra blanche et la culture montagnaise mourra.

Bien qu'ils n'aient pas été recueillis comme tels, il existe évidemment un ou plusieurs discours des plus jeunes sur leur identité et sur l'avenir. Mais ces discours permettent-ils de résoudre la question soulevée par les aînés ? Les jeunes, dans l'ensemble, ne pensent pas à un retour intégral à la chasse de subsistance, mais davantage au développement des ressources tant fauniques que forestières, touristiques, etc. Quand ils parlent de protection de l'environnement et de conservation de la faune, ils préconisent moins le respect des préceptes édictés par les maîtres des animaux que la gestion du patrimoine faunique. Cependant, ils luttent aussi contre l'invasion et l'appropriation des territoires par des pouvoirs extérieurs qui veulent les assimiler. Comme leurs aînés, ils visent la reconquête de l'autonomie sur les territoires ancestraux et la transmission aux générations futures d'un patrimoine qui aurait, lui aussi, quelque chose d'ancestral. En ce sens les Tshiashinnuat demeurent des modèles, et les aînés aussi qui ont su composer avec la culture des Occidentaux sans pour autant renoncer à la leur.

Dans le récit de l'histoire montagnaise véhiculé actuellement par la génération des aînés, l'influence omniprésente du monde occidental est donc intégrée aux autres éléments de l'histoire et les risques qu'elle présente semblent être aussi bien

une possible absorption des Montagnais par les forces externes qu'une éventuelle incapacité à subvenir à leurs besoins. Ce que les vieux Montagnais enseignent aux plus jeunes par le biais de ce discours, c'est qu'il faut savoir emprunter aux gens venus du large sans perdre de vue la logique de sa propre culture, qu'il y a un grand risque de se faire englober par les mondes extérieurs si l'on ne reste pas en contact avec les forces propres à son monde à soi, et en somme que la « rencontre » n'est viable que si l'Autre est tenu suffisamment à distance pour que soit vécu ce dualisme qui n'est pas sans rappeler, bien qu'à un autre niveau, les voies parallèles proposées par les nations iroquoises²¹.

On n'aura pas été sans remarquer l'actualité de cette version de l'histoire dans le contexte de la marche des nations autochtones vers une autonomie plus grande et vers la récupération des terres et ressources ancestrales. Le discours sur le passé n'a rien de statique. Il puise dans l'immense réservoir de la tradition orale ce qui donne du sens aux transformations du présent. Il se tient à l'écoute des problèmes de l'heure, les éclaire et les interprète à la lumière du passé comme le fait tout discours tenu par des historiens. Ainsi que le notait Savard pour les atanukans — et ceci s'applique aussi aux tipatshimuns — les récits montagnais ne peuvent être réduits « à une simple survivance d'époques antérieures au colonialisme » (1985 : 69). Parce qu'ils contiennent en condensé l'expérience, les connaissances, les convictions, les valeurs de la culture montagnaise, ces récits constituent, outre les lieux de la mémoire collective, les outils proprement montagnais de la réflexion sur le présent.

Références

ARCAND B. et S. Vincent

1979 *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec ou comment les Québécois ne sont pas des sauvages*. Ville LaSalle : Hurtubise HMH.

BLANCHARD D.

1980 *Seven Generations : History of the Kanienkehaka*. Kahnawake : Kahnawake Survival School.

BOUCHARD S. et J. Mailhot

1973 « Structure du lexique : les animaux indiens », *Recherches amérindiennes au Québec*, III, 1-2 : 39-67.

COURTOIS P.

1977 « Les Indiens de la région de Québec cèdent leur terre aux Français », *Possibles*, I, 3-4 : 27-29.

21. Je fais allusion à la version mohawk du compagnonnage autochtone-allochtone symbolisé par le wampum à deux rangs. Celui-ci représente, pour les Mohawks, le traité qu'ils conclurent avec les Hollandais au XVII^e siècle, et par extension les relations qu'ils veulent entretenir avec les Européens et leurs descendants. Sur un fond de perles blanches signifiant la paix, deux rangs de perles foncées symbolisent le canot mohawk et le bateau européen cheminant côte à côte. Ce parallélisme indique que chaque peuple s'engage à poursuivre sa route à bord de sa propre culture et avec ses propres lois et promet de ne pas s'ingérer dans les affaires de son compagnon de route (Blanchard 1980 : 120-125).

DÉSVEAUX E.

- 1988 « Destin collectif et récit individuel. L'exemple des Indiens de Big Trout Lake », *L'Homme*, XXVIII, 2-3 : 184-198.

DOMINIQUE R.

- 1975 *Dans ce temps-là... pi ast'heure*. Projet d'Ethnographie de la Côte-Nord, Département d'anthropologie, Université Laval, Québec.

DRAPEAU L.

- 1984 « Le traitement de l'information chez les Montagnais », *Recherches amérindiennes au Québec*, XIV, 4 : 24-35.

DURAND G.

- 1989 « Communication inaugurale », Colloque sur le Statut de l'imaginaire dans l'œuvre de Gilbert Durand, *57^e Congrès de l'ACFAS*, Montréal, 16 mai 1989.

GRÉGOIRE M.

- 1977 « Comment les Indiens à Québec et à Natashquan acceptèrent de partager leurs terres », *Possibles*, I, 3-4 : 31-32.

HÉROUX D., R. Lahaise et N. Vallerand.

- 1971 *La Nouvelle-France*. Montréal : Kébékédit.

LEFEBVRE M.

- 1971 *Tshakapesh. Récits montagnais-naskapi*. Québec : Éditeur officiel du Québec.

LE GOFF J.

- 1988 *Histoire et mémoire*. Paris : Gallimard.

MENEKAPU M.

- 1977 « La promesse du blé », *Possibles*, I, 3-4 : 25-26.

ROBIN R.

- 1989 *Le roman mémoriel*. Longueuil : Le Préambule.

ROUSSEAU J.

- 1964 « Dualisme religieux ou syncrétisme chez les Algiques de la forêt boréale », *VI^e Congrès international des Sciences anthropologiques et ethnologiques*. Tome II : *Ethnologie*. Paris : Musée de l'Homme.

ROUSSEAU J. et M. Rousseau

- 1952 « Le dualisme religieux des peuplades de la forêt boréale » : 118-126, in S. Tax (dir.), *Acculturation in the Americas*. Chicago : University of Chicago Press.

SAVARD R.

- 1971 *Carcajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi*. Québec : Éditeur officiel du Québec.
- 1977 *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal : L'Hexagone/Parti Pris.
- 1985 *La voix des autres*. Montréal : L'Hexagone.

VINCENT S.

- 1973 « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de Mista.pe.w », *Recherches amérindiennes au Québec*, III, 1-2 : 69-83.
- 1976 *L'histoire dans la tradition orale montagnaise*. Manuscrit déposé au Musée national de l'Homme, Ottawa.

- 1977 « L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre 1976 : quatre siècles de dépossession ». *Possibles*, I, 3-4 : 13-32.
- 1978 *Récits de la terre montagnaise*. Manuscrit remis au Service d'archéologie et d'ethnologie. Ministère des Affaires culturelles, Québec.
- 1982 « La tradition orale montagnaise, comment l'interroger ? ». *Cahiers de Clio*, 70 : 5-26.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire

Réflexion sur la façon dont les Montagnais de la Basse-Côte-Nord (Québec) racontent leur passé et se représentent leur avenir en cette fin du XX^e siècle, ce texte tente de mettre en lumière deux phénomènes. Tout d'abord il indique que le discours par lequel les Montagnais construisent leur histoire fait appel aux découpages du temps qui sont à la base de toute conscience historique. Ensuite, il montre que les éléments utilisés comme marqueurs dans ce découpage ne sont pas des événements, mais des modifications survenues dans le mode de vie. Plus précisément, ce sont les impacts de la présence occidentale sur l'autonomie politique et culturelle qui constituent les points de repère propres à l'histoire des Montagnais de la Basse-Côte-Nord. Tout en tablant sur un corpus de récits immuable, le discours sur l'histoire véhiculé par les aînés est ancré dans la réalité de 1990 et donne du sens au discours autonomiste des plus jeunes. L'auteure analyse une première série d'entrevues et de récits recueillis en 1988 dans le cadre d'un projet dont la phase de collecte est en cours.

The Presence of the People from Offshore in the Montagnais' Version of History

This paper examines the manner in which the Lower North Shore Montagnais (Province of Québec) narrate their past and envision their future in this end of the twentieth century. It also tries to bring two particular phenomena to light : 1) the discourse through which the Montagnais construct their history calls for periodization, a basic element of all historical consciousness ; 2) the elements utilized as markers in this periodization are not events, but modifications in the way of life. More precisely, the Lower North Shore Montagnais' own markers are the impacts of Western presence on their political and cultural autonomy. While focusing on a fixed body of narratives, the elders' discourse on history is anchored in the reality of the 1990's and gives meaning to the autonomist discourse of the younger generations. The analysis is based on a series of interviews and narratives collected in 1988 in the context of an ongoing project.

Sylvie Vincent
Centre de recherche et d'analyse
en sciences humaines (ssDcc inc.)
6742, rue Saint-Denis
Montréal (Québec)
Canada H2S 2S2